

海界の彼方

伝説

本稿の主人公は、「釋日本紀」卷十二が引く『丹後國風土記』逸文では「與謝郡、日置里」「筒川村」の「水江浦嶋子」、『日本書紀』雄略紀でも「丹波國餘社郡管川人瑞江浦嶋子」、ただし『萬葉集』卷九では国名を欠き、ただ「墨吉之岸」に付む作者によって偲ばれる「水江之浦嶋兒」である。

つまり、『萬葉集』卷九第一七四〇番の場面を丹後でなく摂津地方と見る解釈のあることを知りつつも、なお、私はこれを同一人物と見做す。それは『古事談』第一の引く、おそらく奈良朝末か平安朝初期の作であろう『浦嶋子傳』や、『續浦嶋子傳記』や、更には後代の『御伽草子』がこれを丹後国の伝説として扱っているからだではない。あえて極端な言い方をすれば、私には伝説上の人物や

場面や時代を特定することなどは、どうでもいい。この種の伝説を生み、そして伝えてきた日本人の心性こそが問題なのである。

とは言うものの、伝えられてきた場面は重要である。なぜなら、心性は風景と深くかわるからだ。ここでの場面は、山陰海岸と若狭湾との間に亀の頭のように張り出した丹後半島の北東海岸の筒川（管川）、今日の与謝郡伊根町の本庄浜あたりである。海岸線を湾内へと南下した後、鷺岬を回って北に向かうと亀島に出る。西に青島が浮かぶ。山を背にして、青島や亀島に波を遮られた奥に位置する伊根浦は、古代漁撈文化の拠点のひとつだったろうし、今なお豊かな漁獲をもって知られる。逆に海岸線を北上すれば、じきに半島最北の尖端、経ヶ岬である。日本海の荒波が寄せる。

亀が言語上、神に通じたかどうかは措くとしても、伝説が霊亀と結び付いているところから、伊根浦の亀山、亀島の地名が気にはな

久野 昭

るが、今は本庄浜に立つて海を見よう。鶯岬という涎を垂らした亀の頭は東方の越前岬の方を向いているが、この浜辺から東北を望めば、海は果てしなく拡がる。はるけき彼方、この海が空に連なるように見えるあの水平線の更に先に、何があるか。何が起ころるか。

『日本書紀』はただ、雄略天皇二十二年の「秋七月に、丹波國の餘社郡の管川の人瑞江浦嶋子、舟に乗りて釣す。遂に大龜を得たり。便に女に化爲る。是に、浦嶋子、感りて婦にす。相逐ひて海に入る。蓬萊山に到りて、仙衆を歴り觀る。語は、別卷に在り」

（引用は『日本古典文學大系』版『日本書紀・上』に拠る）と語るのみだが、『丹後國風土記』逸文の方はかなり詳しい。こちらの方は、かつて丹波國がまだ丹後國から分置されない頃の国守、伊預部馬養の書いたとおりだから「略所由之旨を陳べつ」（引用は『日本古典文學大系』版『風土記』の仮名混じり文に拠る。以下同じ）として、伝説を語りはじめ。伊預部（伊余部）馬養の生歿年は不詳だが、彼は奈良朝初期の学者で、持統と文武の両帝に仕えた。藤原不比等らとともに大宝律令の撰定にも参画している。その馬養が書いたという浦島子伝は現存しない。

雄略天皇の代、主人公が「獨、小船に乗りて海中に汎び出でて釣するに、三日三夜を経るも、一つの魚だに得ず、乃ち五色の龜を得たり。心に奇異と思ひて船の中に置きて、即て寐るに、忽ち婦人と爲りぬ。」彼女は「天上の仙の家」から「風雲」に乗って来た「神

女」だった。神女が言う、「君、棹を廻らして蓬山に赴かさね」。そして、浦島子を眠らせ、「不意の間に海中の博く大きな嶋に」着いた。

この神女の名は「龜比賣」、その両親も浦島子を娘の夫として迎え、「ここに、人間と仙都との別を稱説き、人と神と偶に會へる喜びを談議」った。

故郷を忘れて神女の許に留まること三年、浦島子は「土を懷ふ心を起し、獨、二親を戀ふ」。女がそれに気付く。

周知の伝説ゆえに筋を追うこともないだろうが、別離に臨んで女は玉匣を主人公に授け、自分を忘れずに戻ってくる気なら「慎、な開き見たまひそ」と言った。筒川の郷に着いたものの「人と物と還り易りて、更に由るところなし」。現世では浦島子が釣りに出てから、すでに三百年余りが経っていた。彼は「玉匣を撫でて神女を感じひき。ここに、鯉子、前の日の期を忘れ、忽に玉匣を開きければ、瞬時にして彼の「芳蘭しき體、風雲に率ひて蒼天に翩飛けりき」。玉匣に保管されていた彼の若々しさは、いま飛び去った。彼は現世の時間の秩序のなかに、あらためて組み込まれた。しばし涙に咽んで徘徊して後、わが主人公は、もはや立ち戻ることのできぬ常世に向かって、「常世べに雲たちわたる 水の江の 浦嶋の子が、言持ちわたる」と歌うのである。

この浦島子の帰郷を、『古事談』は、「淳和天皇御宇天長二年乙巳。

丹後國余佐郡人水江浦島子。此年乗_レ松船。到_二故郷_一（引用は『新訂増補國史大系』版『古事談』に拠る。以下同じ）としている。天長二年は西暦八二五年。船出の年とされる雄略天皇二十二年の方は、確定しがたいが、ほぼ西暦五百年としても、たしかに三百年余りを経たことになる。もっとも、私とて、その年号をそのまま信じるほど、うぶではない。

ただ、常世では僅か三年と思われたのに、現世ではその約百倍もの日常の時が流れている、その時間経過の異質性には充分注意すべきだろう。他界にくらべて、この人の世の時のいかに速く過ぎ去ることか。

蓬萊山

その他界なる常世は、『日本書紀』では「蓬萊山_{（とんざいざん）}」、丹後國風土記_{（たののくにふうどし）}でも「海中の博く大きな嶋」である「蓬山_{（とんざん）}」、あるいは「仙都_{（せんと）}」、「仙_{（せん）}」、「神仙_{（せんせん）}の界_{（かい）}」として語られている。これは明らかに中国大陸から渡ってきた概念である。

中国大陸の大河はすべて東の海に注ぐ。海界を越えた向こうに憧憬の対象として存在する異界は、東方の彼方だった。蓬萊山もまた例外でない。たとえば柳田國男が『海上の道』で述べている。「後期佛教の西方浄土とは對立して、對岸大陸には夙_{（むこ）}から、東方を憧憬する民間信仰が普及して居た。いはゆる扶桑傳説は即ち是で、多

分は太陽の海を離るゝ美しさと貴さから、導かれたものの如く私たちは推測して居る。秦の徐福が童男女三百人をつれて、仙薬を求めて東方の島に渡つたといふことは、世に知られ、我邦でも熊野の新宮がその居住地であつたとか、或は八丈島の人の始めが彼等では無かつたらうかとか、いふ類の雜説が色々と發生して居るけれども、それは何れもあちらの記録を讀んでから後に、考へ出したことだからちつとも當てにならない。ともかくも本國に於ては永遠に行方知れずであり、この遠征によつて彼我的交通が、開けたことにはなつて居ないのである。」

「たとへば東方の、旭日の昇つて來る方向に、目に見えぬ蓬萊又は常世といふ仙郷の有ると思ふ考へ方は、この大和島根を始めとして、遠くは西南の列島から、少くとも臺灣の蕃族の一部までに、今日も尚分布して居る。槎_{（さ）}に乗つて東の海に遊ばんとか、又は東海を踏んで死すあらんのみとか、半ば無意識にも之を口にする人が多かつたのは、必ずしも東だけに海をもつた大陸の經驗とも言はれぬやうに思ふ。いはゆる徐福傳説の傳播と成長とには、少なくとも底に目に見えぬ力があつて、暗々裡に日本諸島の開發に、寄與して居たことは考へられる」（『定本・柳田國男集』第一卷二一—二三頁）。

蓬萊山は、東方はるかな海上に位置する不老不死の「神仙の界」だった。そういう中国大陸の神仙思想は、かなり早くから日本に入ってきていた。『丹後國風土記』逸文や『日本書紀』に伝わる浦島

子伝説だけがその例ではない。垂仁天皇の命を受けて田道間守（多遲摩毛理）が「非時の香菓」を採りに行った国は、『古事記』も『日本書紀』も「常世」としか表記していないが、しかし『日本書紀』では、天皇崩御の後に帰還した田道間守が、「是の常世國は、神仙の秘區」だから俗人には行けない所だと、言っている。その神仙の國が、たとい東方洋上ではなく、たとえば済州島に擬せられようと、ここにも大陸から伝来した思想の影響はあろう。そして、その影響は、まさに東方に海原の拡がるここ箇川の水江の浦島子にまつわる伝説において、時代が下るにつれて、色濃くなっていく。

建暦二年（一二二二年）から建保三年（一二二五年）にかけての頃に成立した前記『古事談』が、浦島子の帰郷のことを述べた後に、「此事。浦島子傳云」として引用する『浦島子傳』では、靈龜変じて美女となった神女が、「妾是蓬萊山女金闕主也。不死之金庭。長生之玉殿。妾居處也。父母兄弟在彼仙房。妾在世結夫婦之儀。而我成天仙樂蓬萊宮中」と自己紹介したり、その蓬萊山で主人公が神女と玉房に入った後、「朝服金丹石髓。暮飲玉酒瓊漿」という生活を送る（引用は『群書類從』版に拠る）。漢文ということもあるが、その書きぶりも大陸の神仙譚さながらである。

同じことは、この『浦島子傳』よりもかなりエロティックだが、これと全く同じ表現が随所に出てくる、文中に延喜二十年（九二〇年）庚辰八月朔日に成ったと自署する『續浦島子傳記』についても

指摘できる。

ここでは主人公は始めから仙人扱いで、「爲人好仙。學奧秘術也。服氣乘雲」（引用は『群書類從』版に拠る）という具合に紹介されるし、蓬萊山も大陸風の神仙境として描写されている。この神仙境での飲待、生活ぶりも同様である。朝に金丹石髓を服し、暮には玉酒瓊漿を飲むぐだりに続いては、「九光芝草駐老之方。百節昌蒲延齡之術」まで出てくる。別離に臨んでは、神女の「莫好青色。勿損眞性。五聲八音損聽之聲也。鮮藻艷彩傷命之色也。清膠芳醴亂性之毒也。紅花素質伐命之鋒也」との忠告まである。帰郷した鳴子が玉匣を開けば、中から出た紫雲が蓬山をさして飛び去る。

この『浦島子傳』や『續浦島子傳記』の表現については、たとえば福永光司も『道教と日本文化』において、「これら文中の『金庭』『碧落』『仙洞』などの語は、いずれも西暦四世紀初めに成った葛洪の『抱朴子』にはまだ見えておらず、その使用は中国六朝時代の後半期以後のことに属して、六朝後半以後に成立した道教經典、たとえば『金庭無為妙經』『度人上品妙經』ないしはこれらの經典の解説もしくはこれらの經典（教理）に取材した中国人の漢詩文を学習することなしには使用できないはずのもの」と、指摘している。

『古事談』が『浦島子傳』を引く直前に語る「但鳴子辞郷之後。經三百年還故郷。其容顏如幼童」や、『續浦島子傳記』冒頭部の「齡過三百歲。形容如童子」にも、私には道教的の神仙思想が滲み出

ているように思われる。

『丹後國風土記』逸文ではその「爲人」姿容秀美しく、風流なること類なかりき」主人公がそのまま神女に受け入れられるのに対して、『續浦嶋子傳記』では「不_レ服_二仙藥_一。忽應_レ驗_レ齡也」ということになってしまふ彼の回春のために、神女が秘術を尽くす。形容が童子の如くだったのも、その成果である。金丹石髓すなわち黄金と丹砂と玉石も、玉酒も、瓊漿とよばれる回春用仙藥も、俗人には到底調合できぬ、蓬萊山特製とでも称すべき秘藥だったのだ。

その蓬萊山の仙女は、先ず亀の姿を借りて主人公の前に出現した。とすれば、伊根浦を囲む亀島や亀山の地名も気にはなるが、それよりも「亀の上の山」とか「亀山」という蓬萊山の異称が日本に定着してきたことも、忘れてはなるまい。たとえば、ともにこの伝説を前提にしているであろう『源氏物語』胡蝶の巻の「龜の上の山も尋ねじ船のうちに老いせぬ名をばここに残さむ」と、『拾遺和歌集』の「龜山にいく薬のみありければとどむるかたも無き別れかな」(第三三一番)。

もっとも、蓬萊山と切り離しても、ただちに亀の神威が失われるわけではない。ただ、その問題は後に触れることにして、いまは伝説のもうひとつの古い形態、ただし蓬萊山は出てこない『萬葉集』中の歌を取り上げたい。

海 若

春の日の霞める時に墨吉の岸に出でて釣船のとを
らふ見れば古の事を思ほゆる水江の浦島の子が堅魚
釣り鯛釣り矜り七日まで家にも来ずて海界を過ぎて
漕ぎ行くに海若の神の女にたまさかに漕ぎ向ひ相
詠ひこと成りしかばかき結び常世に至り海若の神の
宮の内重の妙なる殿に携はり二人入り居て老いも
せず死にもせずして永き世にありけるものを世の中の
愚人の吾妹子に告げて語らく須臾は家に歸りて父母
に事も告らひ明日のごとわれは来なむと言ひければ
妹がいへらく常世邊にまた歸り来て今のごと逢はむと
ならばこの簾開くな勤とそこらくに堅めし言を墨吉
に還り來りて家見れど家も見かねて里見れど里も見
かねて慙しとそこに思はく家ゆ出でて三歳の間に垣
も無く家滅せめやとこの箱を開きて見てばもとの如
家はあらむと玉篋少し開くに白雲の箱より出でて
常世邊に棚引きぬれば立ち走り叫び袖振り反側び足
ずりしつつたちまちに情消失せぬ若かりし膚も皺みぬ
黒かりし髪も白けぬゆなゆなは氣さへ絶えて後つひに
命死にける水江の浦島の子が家地見ゆ

反歌

常世邊に住むべきものを劔刀^{つるぎや}己^{おの}が心から鈍^{おそ}やこの君

『萬葉集』巻第九に出てくる歌である。『浦嶋子傳』や『續浦嶋子傳記』の漢文を読んだ後だけに和語が懐かしく、ついつい、反歌（二七四一番）を含めて一七四〇番全文を引いた（引用は『日本古典文學大系』版『萬葉集・二』に拠った）。

私たちが丹後半島の若狭湾側の浜辺に立つて思い描いてきた表象に、いま、この歌を重ねてみても、決して不自然ではなからう。たしかに、ここで言われている墨吉が大阪の住吉ならぬ丹後半島の東海岸だという決定的証拠もないが、しかし、漢語的表現を駆使して書かれた文章よりは、よほど日本的風景が胸に迫る。この歌の作者が「古の事を思は」いつつ「釣船のとをらふ」を見つめ、また背後の砂浜を振り返って「水江の浦島の子が家地」を見ている風景が、この若狭湾沿いの海と浜辺の風景と、どう違うのか。違うと言いつけるのか。

だが、ここには五色の霊亀の仙女への変化もなければ、その神女の両親も登場しない。神女との常世での生活の描写も、さらりと済ませている。まして、回春の秘薬などへの関心はない。その代わり、墨吉に戻った主人公の心と身に起こった激しくも悲しい動搖に、作者の思いが収斂する。そして、この世の人の身の果敢なさを照射する常世は、蓬萊山という大陸的な神仙境ではない。閼台^{うづみ}の高く聳える

樓堂の明るく輝く仙都の神女の邸に代わるのは、ここでは「海若の神の宮の内の重の妙なる殿」である。

この海若は「わたつみ」と訓ませる。「わた」が海である。『時代別国語大辞典・上代編』（三省堂）は「わた（海）」を、「上代における海は、葬場の一つであり、その海の彼方を他界と考えた。ワタという語と、語源的に他界・遠処の意を表わすヲトとは、母音交替によって成り立った二語かとみる説がある」と説明している。語源の問題はともかくとして、海の彼方にも他界が想定されていたことは確実である。この歌がその有力な証左である。「み」は神霊である。だから、「わたつみ」とは本来、海の霊、海の神だったであろう。たとえば『萬葉集』巻七の一三〇一、一三〇二番の白玉を手にかかっている海神のように。それが、やがて海そのものをも指すようになる。

海は今日、「うみ」と訓まれるのが普通だが、その「うみ」の「み」も、もと「わたつみ」の「み」と同じく神霊だったであろう。たとえば折口信夫は『萬葉集講義』のなかで「大和には群山あれど」で始まる巻一の第二歌中の「うなはら」について、「う」は「海」の略音でなく、恐らく古く「うみ」の原形だつたらうと思ふ。「み」は精霊を表す語で、うみが海となるのは、後の「海之靈^{ウミノミ}」が「海」の義になると變りはあるまい」と推測している（『折口信夫全集』第九卷一八〇頁）。

海神の住む他界は、海界を過ぎた彼方だ。無論、墨吉の岸辺からは見えない。春霞に釣船も揺れているように見えるこの海原の麗な水平線の遙か向こうである。「うなさか」を海が視界に入っている限りの境と取るうが、あるいは折口の『萬葉集辞典』の「海阪」の項に従って、「舟が水平線に達すると、影を隠して見えなくなるのを不審に思うた古代の人が、其處に傾斜があつて、其を下るから見えぬ様になるものと考へてゐた空想の坂」（全集第六卷七七頁）と解そうが、いずれにせよ、此岸からは見えぬ、遙けき他界である。水江の浦島の子が海若の神の女に遭遇したのも、この海界を過ぎて後である。その神女と相談つて事が成つた主人公が彼女と手に手を執つて更に進んで常世に到る、その常世の国に海若の神の宮は存在する。

蓬萊山を言う代わりに、この『萬葉集』中の歌では、海若が言われ、常世が語られる。たしかに、表現は違う。『風土記』の逸文には語られてはいるが、ここには歌われていない事柄もいくつかある。それでも、両者は明らかに同一の祖型の存在を予想させる。だからである、主人公が「老いもせず死にもせずして永き世にありける」世界としての、常世の国の「海若の神の宮の内の重の妙なる殿」と、彼が「人と神と偶に會える喜び」の裡に時の経つのを忘れた「海中の博く大きな嶋の太きなる宅」とに、基本的な違いが感じられないのである。

『風土記』逸文や、それが言及している、丹後の国宰を勤めた漢学者、伊預部馬養の残念ながら現存しない、おそらく漢文による浦島子伝が伝説の漢文ヴァージョンとすれば、『萬葉集』の方は和語ヴァージョンということになるうか。その祖型は丹後国与謝郡日置里の旧族、日下部連の伝承だったかと思われる。

時間差

主人公が海界の彼方の他界で神女を妻として過ごした期間を、『萬葉集』は「家ゆ出でて三歳の間」とする。『風土記』逸文もまた「鰺子、舊俗を遺れて仙都に遊ぶこと、既に三歳に巡りぬ」としてゐる。その間に現世を流れ去つた日常の時は、三年どころではない。『先世に浦嶋の子といふものありき。獨蒼海に遊びて、復還り來ず。今、三百餘歳を経つといへり。』

この懸隔は重要である。現世と他界とでは、時の経過が基本的に異なる。たとえば、六朝の宋の時代、劉義慶の撰した『幽明錄』のなかに出てくる伝説だが、漢の明帝の代に劉県の人、劉晨と阮肇とが天台山中で道に迷つたあげく神仙境に入った。二人の美女の家で歓待を受け、酒宴を続けること半年、里心ついて故郷に戻ったが、その間に子孫はすでに七代を経たという。この類の伝説は世界に少なからず存在する。

柳田國男が『海南小記』のなかで我々の主人公を意識しながら紹

介している、宮古島のツンネーリ（鼓練）という神祭りの踊りにまつわる伝説がある。「昔根間の伊嘉利と云ふ人孝心深く、父の墓の側に廬して晝夜泣き悲しんで居ると、折しも天川崎と云ふ處に泉湧き出で、仙女天降りして此水に沐浴す。伊嘉利は之を知らず夢に父蘇生したりと見て驚き喜んでそこへ往つて見ると、異香空に満ち奇妙なる髪毛が二筋落ちて居た。之を拾うて還らうとすると忽然として仙女現れ其毛を乞受けて去つた。鼓練の神の曲は其後磯邊をあるいて居て異人に逢ひ、三年の間海中の島に遊んで之を學んで戻つたと、宮古島舊史には記して居る。然るに別に沖繩の方へ傳はつた遺老の一説に於ては、話は著しく浦島子に近くなり、仙女は單に根間の伊嘉利の孝心を賞でたのみならず、長い三筋の髪の毛の返却を徳として、他日自ら來つて彼を龍宮の金殿玉樓に誘うた。只の三日と思つたのが、還つて見れば人の世の三年であつたとある」（『定本・柳田國男集』第一卷、三二三頁）。

また、「沖繩本島でも首里に近い南風原間切の與那覇に今一つ浦島に似た話がある。美しい女性に誘はれて龍宮に遊び、僅か三月と思つて還つて見ると、此世は既に三十三代を経て、もう子孫と云ふ者も無かつた。之を怪んで開くなと戒められた紙包を解くと、中には白い髪毛が有るのみで、それが皆飛んで此男の顔にくつつき、忽ち衰老となつて死んだとある。よく此だけ似たものだ。或は一方の輸入かとも思はれるが、しかも最初に仙女に逢うた因縁は、龜を放

して助命したのでは無く、やはり宮古島の根間の伊嘉利と同じく濱に出て異常なる龜を拾ひ、翌日落し主を探して美しい女性に返した爲で、是れ即ち我物なり、汝は眞に善人と云ふことになつて、海の都には招かるゝに至つたのである」（三二三—三三四頁）。

この竜宮では三日、家に戻つてみると三年という宮古島の伊嘉利の伝説と、竜宮に滞留すること三年、家に帰つたところが子孫はすでに三十三代を経ていたという南風原間切の与那覇村に伝わつたそれとは、同じ著者の『桃太郎の誕生』にも言及されている（『定本第八卷二一四頁』）。これらの沖繩の伝説においても、他界と現世とのあいだには明らかに大きな時間差がある。

舞台を海に取らず、またこの時間差そのものについての記述もないが、横石山中の神仙境での仙女と人間との華麗な交情を描いた唐代の伝奇物語『遊仙窟』は、奈良時代には日本に伝わっていた。少なくとも大伴旅人や山上憶良には、その影響があつたと見てよい。浦島の子が赴いた他界も、人の世の暗さからは程遠い、夢幻的な悦楽に満ちた神仙境だった。けれども、その中国大陸のいわゆる桃源郷を連想させるような神仙境の素晴らしさ、そして主人公があまりの楽しさに時の経つのも忘れたことを強調するためにのみ、この類の伝説のいくつかがこの時間差について語っていると見るのは、皮相であろう。そこが蓬萊山とよばれたにせよ、海若の神の宮と表現されたにせよ、その神仙境がいかに現世とは異質な世界であるか、

つまりはいかに根本的に他界であるかを、この時の流れ方の極端な相違が示している。

折口信夫も『古代研究』のなかで、田道間守伝説と浦島子伝説との共通項として、この時間差を挙げた。田道間守が赴いた橘の実る国は、大和人には常世の国として受け止められ、しかも「此處に心とまゐることは、此常世が、なり物の富みの國であつたばかりでなく、唯一點だが、後の浦島ノ子の物語と似通ふ筋のあることである。」

「常世から歸りついた時は、既に天子崩御の後であつた。」「常世と、われわれの國との間で、時間の目安が違つて居たと言ふ考へが、裏に姿をちらつかせて居る様である」(全集第二卷九頁)。「浦島子の行つたのも、やはり常世の國であつた。此物語では「家ゆ出で、三年のほどに、垣も無く家失せめやも(萬葉集卷九)」と自失したまでに、彼土と此國との時間の物さが違つてゐた」(同三六頁)。

このような他界と現世との時間尺度の相違と絡んで、玉匣の意味が問題になる。

玉匣

『萬葉集』では、「常世邊にまた歸り來て今のごと逢はむとならば、この饒開くな勤」と、別れに臨んで神女が主人公に「玉匣」を手渡す。「風土記」の逸文でも、「君、終に賤妾を遣れずして、眷尋ねむとならば、堅く匣を握りて、愼、な開き見たまひそ」と言いつつ、

「女娘、玉匣を取りて嚙子に授けて」いる。

『浦嶋子傳』でも、「若欲見再逢之期。莫開玉匣之緘」という言葉とともに、神女から主人公へ万端之金玉をもって封緘した玉匣が与えられる。このあたりは『續浦嶋子傳記』も同じ表現を取っている。

曲亭馬琴が、隨筆『燕石雜志』中の「浦島之子」の始めの部分で、玉匣を問題にしている。「今按ずるに、世にいふ浦島が玉手箱といふものは、陶淵明が搜神後記に見えし。袁相、根碩等が事を附会したるならん。陶潜が本文には腕囊とあり。この腕を手とし、囊を箱として、玉手箱と名づけたるにはあらずや。玉は褒美の詞なり。又命を玉の緒といへば魂出匣の義歟。古書には玉の匣とありて手の字なし」(引用は「日本隨筆大成」(吉川弘文館)版に拠る。以下も同様だが、割註部分は省く)。

ここで馬琴は二つの説を出している。ひとつは、陶淵明の『搜神後記』の「腕囊」が「手箱」となり、それに褒め言葉の玉が付いたとする説。もうひとつは、「魂出匣」の意味に解する説。ただし、この引用部分に引き続いて「くはしくは下に弁ずべし」とある。その「下」では、「腕囊」説にしか触れていない。

『搜神後記』が語る伝説では、袁相と根碩の二人が狩獵のために深山に分け入り、一群の山羊を追つて石橋を渡ったところ、瀑布落ちる絶壁の前に出た。葛折りに進むと山穴があつて、門のようだ。そこを入ると、神仙境である。青衣をまとつた二人の美しい女子に会

う。もつとも、腕囊が出てくるのは、その女たちとの別離の際と現世への帰還後とである。二人の女が男たちに腕囊を与えて言う。「慎んで開くこと勿れ」と。ところが、帰還後のこと、外出中に家人がその囊を開けてしまう。「囊は蓮花の如く、一重去れば一重また至る。五かさねの中に小さく青き鳥ありて飛び去りぬ」。帰宅した男はこれを知って、ただ悵然たるのみ、やおら田に出て耕す。食事の支度が出来て家人が男の方を見ると、田のなかで動かない。近付いてみると、「穀有るに蟬の脱けたるが如く」であった。

この話を紹介した後に、馬琴は述べる。「これ浦島が子の事同年の談なり。この腕囊によりて玉手箱は出来しならん。さはいへ古抄物には玉の匣とあり。玉くしげと読べし。万葉集卷十一問答歌級子八師（ハシエヤシ）。不吹風故（フカヌカゼユエ）。玉匣（タマクシゲノ）。開而左宿之（アケテサネニシ）。吾其悔寸（ワレゾクヤシキ）。玉匣はあくるといはん枕詞なり。このうた浦島が子を詠ずるにあらねども、玉匣をタマクシゲと読証とすべし。しかるに後の草紙には玉手箱とす。手箱は前にいふ腕囊の義歟。又巾箱の譌歟」。そして、「巾箱」とは手拭を盛る器だという『和名抄』の説明を引いている。

さて、「聖武、孝謙の御宇より、嵯峨、淳和の御時まで、しばしば遣唐使をたてられ、本邦の人彼処へ物学びにいきたるもあれば、彼の衰相、根領が奇談寓言を伝へ聞て、こゝにも浦島が子といふも

のを作り設けて、当時の話柄とせしを、日本後紀に記載られ、後に雄略紀に追書せられたるにはあらぬか」という馬琴の推測がかりに当たっているにしても、だからと言って直ちに『捜神後記』の「腕囊」が日本の浦島子伝説では「手箱」になった、腕が手になり囊が箱になったとするのは、どうも短絡的すぎて、ほとんどこじつけに近い。やはり無理だろう。腕囊と手箱とは、表象もかなり違う。それに、馬琴も心得ていたように、日本の場合「手箱」よりは「玉匣」として先ず語られたのである。もうひとつの説、「魂出匣」が「玉手箱」になったとする解釈も、「出」が「手」になったというのは眉唾だが、それでも、彼はもっと「魂」と「玉」との関連を追求してもよかったのではないか。

「匣」が「くしげ」ならば、もとの意味は「くし」の「け」、すなわち櫛の容器だったろう。それが櫛や化粧道具だけでなく、大切なもの、たとえば珠をしまっておく箱にもなった。

だから、たとえば湯原王が愛する乙女にむかって、たしかに妻を連れて旅に出ることもできる、しかし、あなたは匣のなかの珠のように大事な人だから、連れて行けないのだと歌う（『萬葉集』卷四、第六三五番）。恋の思いもまた、匣のなかにしまつてある大切なものを滅多には人に見せないように、心の底に秘めておかねばならない。だから、たとえば笠女郎が同伴家持に宛てて、あなたは私の氣持を他人に洩らしておしまいになったのかしら、玉匣を開いてさら

け出してしまった夢を見ました、と詠んでいる（同、第五九一番）。この例の「玉匣」を、たんに「開く」「明く」の枕詞と解するべきではなからう。

おそらく、この類の発想からさして迷からぬところに、匣に魂の宿るという観念もあったであらう。

魂 匣

折口信夫は『日本文學の發生序説』において、『年中行事秘抄』中の鎮魂歌

あちめ おゝ

魂匣に木綿とり垂でゝたまちとらせよ。

み魂かり たまかりましゝ神は、今ぞ來ませよ。

を引いた後に、こう語った。「鎮魂祭儀には、たまのをと稱へる緒で幾ところも結へた、魂匣といふ聖なる器を揺るのである。さうする間に、御魂は微妙に發動して、完全に御身に入り鎮まるとした。其たまのをの木綿をつけた魂匣を揺りながら、御魂の自在なる發動を促してゐる。かくすれば、一度御身を離れて行つた御魂も再、新に聖なる力を持ちて、より來給ふものと信じてゐたのである」（全集第七卷一八六頁）。

それと浦島子伝説の玉匣がまったく同じだったなどと、私は主張するのではない。そうではなく、匣と魂との結び付きが決して不自

然ではないことに、留意しておきたいのだ。折口の援用している『年中行事秘抄』は鎌倉時代初期の成立と推定されるとはいえ、平安時代までの宮中での年中行事の記録としては優れたものであるし、私はたとえば春の野遊びなどをも含めて古代の日本における年中行事、儀礼の少なからぬ部分が鎮魂、従つて魂と深くかわつていたと考えている。だから、匣が櫛の容器から大切なものを収める箱になつた時、それがさらに魂の匣になるという可能性はすでに充分に存在していた。

浦島子が常世から現世に持ち帰つた玉匣には、他ならぬこの主人公自身の魂が収められていたのではないか。つまり、これもまた一種の魂匣ではなかつたか。たしかに、別離に臨んで神女は「開くなゆめ」と告げながら匣を浦島子に手渡す。それを、この世の浜辺に戻つた主人公が開いてしまうことで、悲劇が成り立つ。その限りでは、この伝説は禁忌譚でもある。けれども、開かれた玉匣から出てきたのは怪物でもないし、悪でもない。『萬葉集』には、「白雲の箱より出でて」とある。『風土記』の逸文は、「即ち曉る間に、芳蘭しき體、風雲に率ひて蒼天に翩飛けりき」と述べる。『浦島子傳』の場合は、「紫煙昇天」である。そして、魂の古代日本的な表象は、雲ないし煙に他ならなかつた。

もし浦島子が持ち帰つた玉匣に入っていたのが彼自身の魂だとしたら、それは一体いつ匣のなかに入れられたのか。伝説はそれにっ

いて一切語っていない。ただ、こういう解釈は成り立つと思うのだ。我々の主人公はこの世から常世に赴き、再び現世に戻った。海界の彼方なる常世は、現世とは異質の他界だった。他界への行路は死出の旅でもあったはずである。そして、古代の日本人にとって死が肉体からの魂の遊離でもあったことは、いま離れ去って行こうとする魂を呼び戻そうとする儀礼、あるいは鎮魂の儀礼からも推測できる。

その推測の線上でのことだが、浦島子が神女に「從きて往かむとするに、女娘、教へて目を眠らしめき」と、『風土記』の逸文は語る。『浦嶋子傳』や『續浦嶋子傳記』では、主人公が靈亀を釣り上げた後、舟中で眠り、目覚めると亀が仙女に変じている。つまり、此界と他界との境を浦島子は睡眠のうちに越えた。その時、彼の魂が肉体を遊離して、彼の身体もまた、現世とは根本的に異なった他界の時間秩序のなかに置かれた。そして、彼が筒川の浜に帰還しても、それが続く。他界の住人としての資格は、まだ失われてはいない。

だが、彼は禁忌を犯して、玉匣を開いてしまう。『玉匣』の「玉」が美称であれ、あるいは「魂」の言い換えであれ、いずれにせよ、それまで遊離していた、雲もしくは煙にも似た魂が、ここで彼の肉体に戻る。とすれば、その途端、彼の身体は現世の時間秩序のなかに、あらためて組み込まれざるをえない。他界では僅かな期間と思

えても、この世では想像もつかぬ時が流れ去った後であった。その大量の時間差が、他界の者たる資格を喪失した、この世なる主人公を、いま一挙に襲う。「即ち瞻ざる間に、芳蘭しき體、風雲に率ひて蒼天に翺飛けりき」。あるいは「たちまちに、情消失せぬ。若かりし、膚も皺みぬ、黒かりし、髪も白けぬ。ゆなゆなは、氣さへ絶えて、後つひに、命死にける」ということにもなる。そう解しているのではないか。

それでは、先にも触れた柳田國男が紹介している沖縄の伝説の場合はどうなるか。「沖縄諸島の浦島説話には、長い髪の毛を説くものが多く、たとえは与那覇村の男が「與那久の濱に出でて髪一つを拾ふ。常に異なり。驚き恠しみて之を返さうすると一神女來つて受取り禮を述べ、伴なはれて龍宮に往つて淹留すること三月、家に還つて問へば既に三十三代を経て居た。決して聞くこと無く携へて又來れと教へられた紙包を強ひて開くと、中には只白髪が有つたばかりで、それが飛び起つて身にひつつき、忽然として衰老の翁となつて死んだ」(定本第八卷二一四頁。なお同一の物語が第一卷三三三頁にも述べられている)。

こちらの方の容器は玉匣でなく紙包であり、そこに収められていたのも雪や煙でなく白髪である。しかも、この髪の毛は男のそれではなく、神女のものと見るべきだろう。ただ、髪を魂の宿るところ、ないしは魂の一種の依り代と見れば、ここでも魂を問題にしてよか

ろうが、そのためには女の側に立たねばならない。他界の女の怨みのこもった白髪が男に取り憑き、他界の佳人たる資格を一挙に相手から奪い去ったと解釈してもよさそうだし、その限り、浦島子の場合とは、いささか異なるのである。

この沖繩の浦島型伝説の発端は男が神女の長い髪の毛を拾うところにあつて、亀は登場しない。また、『萬葉集』中の浦島の子にかわる歌にも、亀への言及はない。だから『風土記』の逸文や『浦嶋子傳』『續浦嶋子傳記』で現世と他界とを往来しうる存在、そしてその正体は神女として語られている霊亀は、いまのところは私たちの問題意識のなかを、波浪を立てぬように、そつと泳ぎまわっている。

海 坂

蓬萊山もしくは海若の神の宮での浦島子の、まさにこの世のものならぬ歓楽も、また、もとの浜辺に戻って、一瞬にして現世の時の重みに圧さえつけられねばならなかった悲劇も、彼が現世と他界の境を越えて行き、同じ境界を越えて還ったことによる。「七日まで、家にも来ず、海界を、過ぎて漕ぎ行くに」と『萬葉集』の歌う、その海界である。

「うなさか」は、たしかに先に述べたように、海が視界に入っている限りの境とも、水平線で舟が影を隠して見えなくなるところから

想像された海上の坂とも、解することができる。しかし、我々の主人公の体験した、現世と他界との時間差を含めての決定的な異質性からすれば、この海界は、この世の者が軽々しく越えてはならぬ境界としての坂でもあった。

現世と、もうひとつの代表的な他界、黄泉国との境にも同様な坂があつた。『古事記』が伊邪那岐命の黄泉国からの逃走を語る場面に出てくる黄泉比良坂である。この坂の現世側の麓で、彼は桃子三箇を投げて黄泉軍を退散させる。最後に追い掛けてきた伊邪那美命に対しても、「千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、その石の中に置きて」、縁を切った。この石が一種の境界石となる。

同じく『古事記』上巻の火遠理命にかかわる記述。ここでは、他界は地下ではなく、海中にある。鰐椎。神が目の堅く詰めて編んだ竹籠の小さな舟、无間勝間の小船に命を乗せて押し流す。行先は「魚鱗の如造れる宮室、其れ綿津見神の宮」だ。その宮で火遠理命は海神の娘、豊玉毘賣命を妻として三年を過ごす。

彼を現世に送り返す役目を受け持ったのは、和邇であつた。和邇とは、無論、鰐ではない。鯨だろう。『日本書紀』が彦火火出見尊の帰還を語る箇所、一書第一、第三に大鰐、鰐魚とあるのも、海宮行の部分で、一書第四に鰐魚とあるのも、同じく鯨のはずである。爬虫類の鰐の方は亜熱帯か熱帯に、しかも大部分は淡水に生息する。また、和邇は、『古事記』が大國主神の神話を伝える冒頭部にも出

てくる。ところは因幡国氣多の崎。素戔が大國主神にむかつて、和邇に身の皮を剥がれた理由を語る、よく知られた箇所である。この和邇も鯨と解すべきだろう。山陰海岸に住む者にとって、鯨は珍しい魚類ではなかったはずである。

さて、妊娠した豊玉毘賣命が、この世なる火遠理命のもとに来て、産屋に入る。夫がその産まんとするを覗き見ると、和邇の姿であった。出産をすませた海神の女は、人の身ならぬ本来の形を見られた屈辱ゆえに、「海坂を塞^{さへ}へて返り入りましき」。また、同じ神話を語る『日本書紀』の本文には、出産に臨んで龍に化身したわが姿を見られた恥辱、豊玉姫は産んだ子を海辺に棄てて、「海途^{うみぢ}を閉ぢて儼^{げん}に去ぬ」とある。他界の神の女は海途を「閉ぢ」、海坂を「塞^{さへ}へ」た。

『古事記』のように海底なる海神の世界を下つ国、火遠理命の住むべき葦原の中つ国を上つ国として捉えるならば、この海坂には明らかに坂の表象が伴う。浦島子の物語の今日伝えられているいずれの形態にも、この世とあの世とのあいだに、たしかに明確な坂の表象はない。堅魚や鯛を釣るのに夢中になっているうちに、神女によって眠らされているうちに、彼は無意識に海界を越えた。それでも、そこは現世と他界とを区切る境界であった。

もし他界觀念に葬法との関連があるとすれば、黄泉国は土葬、海若の国は水葬にかかわるだろう。その葬法の差が、それぞれの他界

の表象をかなり左右することになる。地下の他界である黄泉国に付き纏う、土葬後の屍体の腐敗ぶり、蛆の蠢き、穢れた陰湿な闇といった表象が、海若の神の宮にはない。中国大陸の神仙境の觀念の影響もあろうが、こちらの方は、むしろ明るくも楽しい、若やいだ世界である。それでも、他界であることには違いはない。この世との往来も可能だが、しかし、現身の者が容易に往復してよいような世界ではない。だから、伊邪那岐命が千引の石をもって塞いだ黄泉比良坂、海神の女が「倭國^{やまとくに}」の火遠理命のもとへ往来しようと思つて「海つ道^{うみぢ}」を自ら断ち、そこを塞いでその「本つ國」に帰つて行つた海坂に通じる、結界としての意味は、浦島子が越えた海界にもあつたのではないか。

「日本で水の神を女體とすることは古く且つひろい俗信であつた上に、浦島子傳よりさらに以前の神話から考へても、佛教ならびに支那の思想のつけ添へから推して見ても」と柳田國男が『一目小僧その他』で述べている、「龍宮は寶の國如意の國、最も敬虔にして且つ幸運なる者が、わづかに稀に通ふことのできる國と定まつてゐた」（定本第五卷二四一頁）。だが、やがて龍宮とよばれることになるこの海界の彼方なる國が、僅かな者のみの稀に通ふことの許される國だったのは、先ず第一には、それがそもそも現世とは全く異質な、一種の死を覚悟せずにはこの境を越えて赴くことの許されぬ他界だったからではなかったか。

ところで、『日本書紀』本文によれば、「豊玉姫、方に産むときに龍に化爲りぬ」。つまり、出産の頂点において龍に化した。一書の一と第三では、八尋の大鰐に身を変じた。また、第三では、姫は出産のために「自らに大龜に馭りて、女弟玉依姫を將ゐて、海を光して來到る」。

浦島子が馴染んだ山陰海岸から若狭湾の外海にかけての日本海でも、鰐すなわち鮫はそう珍しい魚類ではなかったらう。因幡の素戔を裸にしたのも、和邇であった。

では、龍はどうか。中国人の想像力の描き出した怪異の日本への到来の証を、ここに見ることもできよう。やがて、この水の江の漁夫の赴いた海若や蓬萊山が日本的な他界である常世と習合しながら、龍宮として語られるときも、同様である。

次に、一書第三が豊玉姫を現世に運んだとする大亀。こちらは我々の主人公にも極めて縁が深い。

さて、山陰海岸の出雲国島根郡の美保崎で、大国主神は、羅摩船に乗ってこの世を訪れた少名毘古那神を迎えた。この神もまた、海坂の彼方の他界からの客神であった。西日本の日本海側は、どうも他界と強いかかわりを持っていたようである。この世と黄泉国との境をなす黄泉比良坂が『古事記』によってそこに擬せられたのも、出雲国の伊賦夜坂だった。また、『出雲國風土記』は出雲郡宇賀郷の条で、今日の平田市猪目にあたる磯の磯の岩窟が「黄泉の坂」と

よばれていたことを伝えている。その磯のある島根半島の右端は地藏崎。美保湾を越して海岸線を東に辿って行けば、やがて丹後半島だ。東を向いた亀の頭にも似たこの半島の北東海岸、山間を流れてきた筒川が若狭湾に注ぐとするあたり、東に北に海が拡がっている。

「こゝは遠く東北に唯「越前崎」を望み、北は海坂を越しても更に海波たゆたふ海である」と、折口信夫も「常世浪」について述べた際、この筒川の海岸から見た情景を描いてみせた。「此等舊國の人々の持った想像が、我々の心にも浮んで来ずには居ない。その荒浪を越えて、つぬがのあらしとの来りよつた岸も、田道間守がときじくのかくの木の實を覓めに出かけた海も、こゝから續いて東西に望み見ることが出来たのである。海の彼方に在るとした古代日本人の空想の土「常世の國」は、丹波丹後の人々の考へでは、此あたりの渚から、眞向うに當るとして居たのであらう。もつとずつと西へ赴いて、出石人の國を越えた向うの出雲びとたちは、亦やはり海彼岸に同様な樂土を想うて居た。海岸の窟から、そこへの通ひ路があつて、其島から小さな神が異風な船に乗って來たなど、傳へを残してゐる。富みに満ち、齡足り、其上戀幸さへ思ひのまゝの理想郷は、だから、此村人の一「島兒」の眼前にも、ゆくりなく出現したのであつた」(全集第十六卷二九三頁)。

亀の上の山

我々の主人公が、「獨ひとり小船こせんに乗りて海中に汎うび出でて釣するに、三日三夜を經るも、一つの魚うだに得ず、乃ち五色の龜を得たり。心に奇異あやと思ひて船の中に置きて、即すなはて寐るに、忽たちち婦人きよと爲りぬ。其の容美麗うつくしく、更また比ひふべきものなかりき。『丹後國風土記』の逸文の語る伝説の発端である。この発端の場面は、この筒川の浜辺からは、すでに視界の彼方である。

たしかに、『萬葉集』巻第九の歌には亀、まして五色の龜などは出てこない。しかし、この『風土記』逸文をはじめ、『浦嶋子傳』『續浦嶋子傳記』では、神女は亀の姿を借りて主人公の前に出現している。『浦嶋子傳』と『續浦嶋子傳記』でも、五色とは言わぬものの、始めから、ただの亀でなく「靈龜」として出てくる。やがて後代の草子になると、浦嶋子は浦島太郎とよばれ、その浦島太郎が亀を救った故の報恩譚として物語が始まるようになる。それにしても、なぜ、この伝説は亀と強く結び付きながらこの國に定着してきたのだろうか。

『丹後國風土記』の逸文が「是は、舊もとの率みこと伊預部の馬養の連むすめが記せるに相あ乗りくことなし」として、浦嶋子伝説を紹介した、その丹波國守、伊預部馬養は詩文をよくし、大陸文化にも精通していた。生歿年は不明だが、奈良時代初期の人物であることは間違いない。す

で遣唐使時代に入っていた。すなわち最初の遣唐使の派遣は舒明天皇の二年庚寅（六三〇年）、以後、菅原道真の進言によって遣唐使が廃止される宇多天皇の寛平六年甲寅（八九四年）まで渡海十五回を数えた。『續浦嶋子傳記』の成立が醍醐天皇の延喜二十年庚辰（九二〇年）だから、浦嶋子伝説は中國大陸の唐文化の影響を強く受けた時代にその骨組みが出来上ったと言っていいたいだろう。

奈良時代の日本が唐から学んだものは、無論、朝廷が鎮護國家の宗教たらしめようとした仏教だけではない。その仏教自体、中國大陸に拡がるに当たっては、多くの道教的な用語と、それに伴う觀念を採り入れている。その道教や儒教も、またそれらに少なからぬ影響を与えている陰陽道も、日本に入ってきた。たとえば道教が日本人の他界觀に残した痕跡を、『日本書紀』卷第二十四の皇極天皇三年（六四四年）の次の記述にも見ることができる（引用は『日本古典文學大系』版に拠る）。

「秋七月に、東國の不盡河の邊の人大生部多、蟲祭ることを村里の人に勸めて曰はく、「此は常世の神なり。此の神を祭る者は、富と壽とを致す」といふ。巫覡等、遂に詐きて、神語に記せて曰はく、「常世の神を祭らば、貧しき人は富を致し、老いたる人は還りて少ゆ」といふ。是に由りて、加勸めて、民の家の財寶を捨てしめ、酒を陳ね、菜・六畜を路の側に陳ねて、呼はしめて曰はく、「新しき富入來れり」といふ。都鄙の人、常世の蟲を取りて、清座に置き

て、歌ひ舞ひて、福を求めて珍財を棄捨つ。都て益す所無くして、損り費ゆること極て甚し。是に、葛野の秦造、河勝、民の惑はざるを懇みて、大生部多を打つ。其の巫覡等、恐りて勸め祭ることを休む」。

道教の含む神仙思想はもとより、中国人の想像力の所産の少なからぬ部分が古代の日本人の受け入れるところとなり、今度は日本人の想像力を掻き立てたであろうことも、充分に推測できる。先に触れた火遠理命を現世に送り届けたり、大国主命の逢った兎の身の皮を剥いだ和邇にしても、現実の生物としては鯨が考えられるにせよ、神話の聞き手たちの思い描いたのは、たしかに鰐ではないが、しかし、もう、ただの鯨でもなかったろう。それは西日本の一部で今日なお「わに」とよばれている鯨の身体に、いわば中国大陸的な怪異の混じった修飾がかなり付着した様相を呈していたのではないか。

同じことは、亀についても問題になるだろう。と言うのも、いまの場合、亀は道教的な神仙境である蓬萊山と密接にかかわるからだ。蓬萊山については、たとえば唐文化に関心のあった日本人の親しいところでは、『源氏物語』をはじめ平安時代の文学にかなりの影響を与えた白居易の元和元年（八〇六年）暮れの作『長恨歌』のなかに、蜀から来た道士が玄宗のために亡き楊貴妃の行方を探す箇所、「忽聞海上有仙山、山在虛無縹緲間、樓閣玲瓏五雲起、其中綽約多仙子」（「忽ち聞く海上に仙山あり、山は虚無縹緲の間にあり、

樓閣は玲瓏として五雲起り、その中に綽約として仙子多し」とある。この長詩のために陳鴻が翌年初頭に作った『長恨歌物語』は、この「仙山」について、道士が「東のはての天と海へ行き、蓬壺を跨いだところ、高く聳えたつ仙山が見えた」（引用は今村与志雄訳『唐宋伝奇集・上』（岩波文庫）に拠る）と述べている。「蓬壺」とは、『蓬萊』である。

その蓬萊と亀との関係だが、再び中国大陸の文化に関心の強かった人たちの親しいところから例を持ち出せば、『列子』の「湯問第五」で、物に大小、長短、同異があるかという殷の湯王の問いに答えたなかで、夏革が語っている。

渤海の東、幾億万里とも知れぬところに、大きな、底のない谷間がある。その下は底がなく、名づけて帰墟という。そのなかに五つの山がある。その第五が蓬萊である。五山の根は連著するところなく、常に潮波にしたがって上下往還し、留まり簞えるということがなかった。ために、仙聖が天帝にむかって、何とかして下さいと頼む。そこで、天帝は北極の神、禺彊に命じて、「使巨鼈十五舉首而戴之、迭爲三番、六萬歲一交焉。五山始峙」（「巨鼈十五をして首を擧げてこれを戴き、互いに三番をなして、六萬歲に一たび交らしむ。五山はじめて峙てり」）。

不老不死の仙境たる蓬山が、また亀の上の山とか亀山ともよばれる所以である。たとえば『紀貫之集』に、

かめやまのかげをうつしてゆく水に

こぎくる舟はいくよへぬらん

また、『源氏物語』の「胡蝶」に、

龜の上の山も尋ねじ船のうちに老いせぬ名をばここに残さむ

とある亀山あるいは亀の上の山がそれだが、しかも、白居易のいわゆる「虚無縹緲の間に在」る当の仙山や、その山上に「玲瓏として」聳える「樓閣」よりも、ついつい手前の舟の方に眼を注ぎたくなるこれらの歌の情景には、どうやら我々の主人公の影もちらつく。

平安時代まで下ると、この道教的な他界ももうすっかり日本人のものになっていた、ということか。その背後には、中国人が渤海の東に想定した不老不死の神仙境が日本的な常世と習合していく流れがあった。その流れは、遅くとも、火遠理命が「綿津見の神の宮」に赴いた頃、つまり海神の国と常世の国とが等置された頃には、すでに始まっていたのではないか。我々の主人公のおそらく最初の紹介者、奈良時代初期の文人にして官僚、伊預部馬養も、無論その過程に在ったはずである。そして、わが浦嶋子のことを『日本書紀』が記述している部分、「蓬萊山」も「とこよのくに」と訓まれている。もはや、常世は常夜ではなくなっていた。

この習合の流れの底から、やがて龍宮浄土の觀念が水面に浮かび上がってくることになるのだが、ここで道教的な神仙思想が、その想像力の翼に乗せて日本に送り込んだ道具立て、たとえばいま問題

になっている蓬萊山や、それを背負っている亀たちのことはともかくとして、思想それ自体として一体どこまで、あるいはどのような面で、この国に根付きえたかに関して、津田左右吉の『文學に現れたる我が國民思想の研究——貴族文學の時代』の所論に眼を通しておきたい。

中国大陆において「神仙思想は不老不死といふ人生の欲望から生まれたもので、其の欲望の具象化せられた神仙を、客觀的に存在するものとするのであるが、それが一方に於いて仙術を修業する上から、一種の修道教となると共に、他方に於いては、肉體に伴ふ人生固有の性慾を満足させようとする淫蕩なる歡樂主義ともなつた。

これもまた必然の發展である」(『津田左右吉全集』別巻第二・一二八—一二九頁)。

その「神仙思想から發達して一種の修道教となり老子に附會せられてゐる道教は、宗教組織としては入つて來なかつた」(一二七頁)のは、津田の言うとおりである。そして、津田は神仙思想が日本には知識としてしか入らなかつた、あるいはその用語が利用されたにすぎないが、「それは其の害である」と言う。「本來、老莊の説でも、隱逸主義でも、または神仙の思想でも、其の根柢には紛々たる塵世に對する不平の氣と、人生に對する不満足とがある。しかし邦人には此の如き不平と不満足とが無い。邦人は現世に満足し人生に満足し、愛ぐしく、うつくしき妻子と共にあるを喜んでゐる。何のため

に山林に隠遁し神仙を景仰しようぞ。支那人の口まねに神仙といひ隠逸といふ字を駢べても、眞に神仙を希ひ山林に隠れようとする情は少しも見えぬ」(一三〇頁)。

だが、日本人も神仙郷を求めはした。ただ、それは歡樂郷としての仙郷だった。「肉的な戀歌と同じ戀物語との外に何物の文學的作品をもたぬ上代人が、巫山洛浦の物語に恍惚としてゝほれたのは無理は無い。浦島物語の常世國が同様の歡樂郷であることはいふまでもなく、其の歡樂をすてた主人公は萬葉の歌人から、「しれたる人」といひ「おぞや此の君」といつて嘲笑せられてゐる。此の如くして溫柔郷としての神仙國は邦人が渴仰の中心になつた。遊仙窟のもてはやされたのは偶然でない」(一二二頁)。

肝心なところなので、いさ少し、今度は長文を引用する。

「しかし、神仙郷の歡樂は現し國のものとは違ふ。不老不死の仙郷は歡樂もまた盡る期なき不朽のものである。是は神仙説が邦人の知識に一新材料を與へたものであつて、固有の思想とは趣の違ふ點である。固有の思想では現し國を無上の國として、其の上に超絶した歡樂郷のあることは知らなかつた。現し國の外には暗黒醜穢の死の國があるばかりで、それをトコヨ(常夜)の國といつて怖れてゐた。ところが神仙説が入つてから、此のトコヨの名が常世、即ち不老不死の國といふ新しい意義に用ゐられた。トコヨを神仙郷に結合した最古のものは、垂仁紀に見える田道間守の傳説で、時じくの香の木

の實も不老不死の觀念に附會せられたものらしい(但し是には、支那との交通が密接になつて、彼の國から絶えず珍寶奇物の齎らされる文化史上の背景もあつたらうが)。この傳説はたゞ香菓をとつて來たといふ外には何の内容もないが、兎も角も現世を超絶した不老不死の常世の國が、天涯地角の外にあるのを知つたのは、知識としてには過ぎないけれども思想上の一變化といはねばならぬ。ところが浦島傳説になると、神仙郷の性質が十分に説明してある。鯉魚つり鯛つりはこつてゐた漁夫が海の少女と契を結んだ其の常世の國は、人間の領略することのできない神仙郷であり、その歡樂は人間として享受することのできない性質のものである。神代史の一挿話になつてゐる火々手見命の物語は、浦島傳説によく似てゐるが、たゞ其の海津見神の宮は全く此の常世國の特質を缺いてゐるので、其の間に思想の相違が明かに見える。これは神仙説から脱化して、其の神仙的特色を失つたのかも知れないが、それにしても、現し國以上の世界を想像しない我が國有の思想に適合させたところが、神仙説を其のまゝに適用した浦島傳説を作つたのと、作者の態度に著しい差異がある。多分それが時代の相違でもあらう」(一二二—一二三頁)。

「たゞ支那では此の歡樂郷を、天台なり桃源なり、または遊仙窟の積石山なり、多く重山疊岳の裡に置いてゐるのに、浦島物語でそれが海中になつてゐるのは、一つは蓬萊瀛洲の思想から轉化したため、一つは我が國が海國である故であつたらう」(一二三頁)。

浦島子伝説が大陸の「神仙説を其のまゝに適用した」ものとは、私は思わない。伝説の形成とは、そんなものではなからう。だが、日本人の他界観の歩みを辿ろうとする場合、私はこの伝説がひとつの曲がり角の存在を示しているように思うし、そのところで、津田左右吉の指摘したような、中国大陆の道教的な神仙思想の日本における受容のしかたがかなり大きな意味を持っていたと思う。そういう思いからも、後もう少し亀の航跡を追ってみたい。

霊 亀

亀が塵界と仙境、あるいは現世と他界との橋渡しをする。同様のことは、たとえば卜占の場でも行われていた。

弥生時代の太占、すなわち鹿の肩胛骨を焼いて表面に生じるひびわれに神意を見た鹿卜が、亀の甲羅を焼くか、亀甲に穿った孔に焼けた棒を差し込んでできた亀裂による卜占、つまり亀卜に取って代わられたのも、中国大陆の文化の影響と見てよいであろう。あたかも中国大陆の海岸線で孵化した亀が、遙かな東方を目指して海に入っていたように、『史記』の「龜策傳」のいわゆる「灼龜觀兆」、亀を灼いて兆を観る亀卜の法も大陸から伝来して、やがて卜部とよばれた部民、はるか後代の鎌倉時代末期からは吉田姓を名乗るであろう氏族が、この卜占法を諸國に広めることになる。

ただし、いま我々の念頭にあるのは、同じく此岸と彼岸とを結び

ながら、それ自ら靈威を持つて生きている亀だ。『丹後國風土記』の逸文の言う「五色の龜」、「浦嶋子傳」や「續浦嶋子傳記」のいわゆる「靈龜」。この方も、大陸の浜辺に生まれて東海へ泳ぎ出した亀の後裔だろう。

時代はやや下るが、北宋眞宗帝の代、天禧元年（一〇一七年）に成った『廣韻』が、漢の劉向の「說苑」を引いて言う。「龜、說苑曰、靈龜五色似玉。背陰向陽、上高象天、下平法地。易號爲龜」（龜は、說苑に曰く、靈龜は五色にして玉に似たり。陰を背にし陽に向かひ、上高は天に象り、下平は地に法る。易に號して龜と爲す）。

この玉にも似た五色の靈龜だ。それは「陰を背にし陽に向かう」。ならば、山東半島の海岸を出て、渤海湾を抜け、遙かなる東方の洋上、蓬萊に到ってもおかしくない。

あるいは、千歳（龜千歳、乃游蓬萊之上）——『史記』「龜策傳」とも萬歳（龜齡經萬歳）——『廣五行記補』ともされるその長寿が、背と腹の硬い甲のあいだから蛇を思わせる頭部と手足を自由に出入れすることのできる爬虫類を、不老不死の仙境と結び付けても不思議はない。まして、「麟鳳龜龍、謂之四靈」と『禮記』（禮運）の謂う四靈のひとつである。靈龜は蓬萊を目指す。

東にのみ大洋を見る中国大陆と違って、海に囲まれた日本においても、たとえば『竹取物語』では、蓬萊はまだ遥げき東方の洋上に

想定されていた。言い寄った貴公子のひとりにむかって、かぐや姫が言う。「くらもちの皇子には、東の海に蓬萊といふ山あるなり。それに銀を根とし、金を莖とし、白き玉を質として立てる木あり。それ一枚おりて給はらん」(引用は岩波文庫版に拠る)。

だが、この島国では、蓬萊の「東」という觀念はいつしか薄れていったろう。やがて、蓬萊それ自体が龍宮に変わってもいった。それでも、他界と現世をつなぐ存在としての亀の表象は残った。

「昔天竺の人、たからをかはんために、錢五十貫を子にもたせやる。大なる川のはたをゆくに、舟に乗たる人あり。舟のかたをみやれば、舟より、かめ、くびをさしだしたり」と、『宇治拾遺物語』下末一にも、亀が顔を出す。この鎌倉時代初期と推測される説話集よりおそらく百年程早く編まれた『今昔物語集』にも同じ亀が登場しているが、ここでは『宇治拾遺物語』から引いておく(引用は岩波文庫版に拠る)。

「錢もちたる人たちどまりて、此龜をば、「何のれうぞ」とへば、「ころして物にせんずる」といふ。「その龜かはん」といへば、此舟の人はく、いみじきたいせつのことありて、まうけたる龜なれば、いみじきあたなりとも、うるまじきよしをいへば、なをあながちに手をすりて、この五十貫の錢にてかめをかひとりてはなつ」。

『今昔物語集』では始めから「かめ五つ」と、亀が五匹であることが紹介され、いま引いている『宇治拾遺物語』でも物語の展開から

五匹であったことは分かるのだが、ともかく五匹の亀を救った子供は家に戻る途中、自分に亀を売った男の舟が転覆したという話を聞く。錢五十貫を費やしてしまったことを親にどう話そうかと思案しながら帰宅すると、親が言う。「黒衣きたる人、おなじやうなるが五人、をの十貫づゝもちきたりつる、これ、そなる」。

そう言って親が差し出した手のなかを見ると、「このせにまだぬれながらあり。はやかひてはなしつるかめの、そのせに川におち入をみて、とりもちて、おやのもとに子の歸らぬさきにやりけるなり」。

この「黒衣きたる人」には、明らかに異界からの来訪者の表象がある。その実体は亀だが、しかし並みの亀ではない。まさに黒衣着たる人に変化して、子の帰宅するよりも先に親のもとを訪れるだけの靈力を持った存在である。

あるいは、次のような報告がある(雑誌「民間伝承」昭和三十一年六月号「資料と随想」欄に掲載された前田正名「海神信仰―紀南地方漁村聞書―」から)。

「亀が海神の使者と考えられ、これを食べると眼病にかかる。子孫代々この祟りで眼病をわずらうという。和歌山県田辺市目良部落と串本町には、現在眼病にかかっている漁師で、それが亀を食ったためと信じられている家がおのおの一軒ずつある。

毎年八月になると、沖縄方面から黒潮に乗って遊泳してきた大海

龍宮

亀が、潮岬附近の沿岸に姿を現わす。現在もそれを小舟の上から、鉦で甲羅を突き破って仕止めているが、串本町にいる三人の漁夫はぜったいにそんなことはしないで、酒をのませて逃がしている。

田辺市磯間部落では、旧盆に、かならず亀踊りを行う。昔、死亀を拾って寺に埋葬した漁夫がいたが、このため海神の利益を受けて、安政大地震のときも、磯間部落は津波をまぬかれた。そのお礼の意味で、亀踊りをやって海神供養をするのである。

しかも、この報告によれば、この地域の「漁民たちは、海神のことを「竜宮さん」とか「竜神さん」などと呼んでいる。冬、浦々には、おのおの「竜神さん」を祀り、その保護によって大漁をねがっている」。東牟婁郡の浦神には、「浦の入口に鬼島という島があるが、今は地つづきになっている」。「この浦神部落では、この湾口の地つづきの鬼島には竜神（海神）がすんでいると考えている」。

かくて、霊亀の末裔たちは今なお、海神を竜神として表象する漁夫の眼の前を泳いでいる。だが、ことは漁夫のみにかかわるのであるうか。たとえば出雲路の宍道湖と中海に挟まれた松江、城主松平家歴代の墓所である月照寺境内に入ると、右手奥に六代目城主だった天隆院宗衍（そうのぶ）が生前に造った墓すなわち寿藏があつて、その石碑は大亀の背に載っている。この亀が夜ごと町なかを徘徊したという話は、僅かに一年余の期間とはいえ同じ町なかに住んだ小泉八雲によって、世に広く知られるところとなった。

『竹取物語』では蓬萊の玉の枝は問題になるが、亀は出てこない。

だが、中国で麒麟と鳳凰、そして亀と並んで四霊のひとつに数えられた龍の方は問題になる。かぐや姫が「大伴の大納言には、龍の頸に五色に光る玉あり、それをとりて給へ」と頼む。この「龍の頸に五色に光る玉」とは、『莊子』の「雜篇」が「千金之珠、必在九重之淵、而驪龍領下」とした玉、すなわち九重の淵、龍の頸の下に在る千金の珠玉であろう。

大納言はこの姫の依頼を果たしえないのだが、物語中その果たしえない顛末が語られる箇所には、「この國になき、天竺・唐の物にもあらず。此國の海山より龍はをり上る物也」とか、「風吹き、浪激しけれども、かみさへ頂に落ちかゝるやうなるは、龍を殺さんと求め給へばあるなり」とか、「龍は鳴る神の類にこそありけれ」とある。つまり、ここでも明らかに龍は、霊力を秘めた存在たる竜として捉えられている。亀と違って山から下り、海から上り、空を翔けることのできるだけに、龍の霊威は何時、何処で発揮されるとも知れない。ついでだが、漢字「龍」の旁は、躍動し飛行する様を示す。

唐代の伝奇物語にも亀、とりわけ竜女がよく登場していた。手もとの今村与志雄訳『唐宋伝奇集』（岩波文庫）にも、不幸な結婚に

泣いていたのを、主人公が親の竜王に知らせてくれたおかげで救われ、ずっと後にその主人公と結ばれることになる。洞庭湖の竜王の末娘（李朝威「竜王の娘」）や、洞庭湖に里帰りして、人間の血を酒として宴会を開いた竜女たち（谷神子「竜女の詩会」）のことが、語られている。もとより洞庭湖なる竜王の宮殿は神仙の世界であり、その末娘はやがて結婚した主人公にむかって、「竜の寿命は一万歳です。これからは、あなたも一緒に同じ寿命です。水中でも陸上でも思うがままに往来できるんです」と告げる。また、酒宴を開いた竜女たちの物語の場合、仙境に迷い込んだ主人公の方は、無論、出された酒が人間の血とはつゆ知らない。他方、この詩会を開いた女たちの方は、ただ人間世界の筆跡が欲しかっただけの魅惑的な仙女である。これらの竜女は、この世の女性の最も優美な姿、最も優雅な物腰の奥に、この世のものならぬ霊威を秘めている点では、霊亀の変じた蓬萊の神女と同じ存在なのである。

そして、その蓬萊が渤海の幾億万里とも知らぬ東方の、しかも底なき谷の下方、「八紘・九野」之水、天漢之流、莫不注之、而無増無減焉「すなわち八方の極地に中央を加えて九つの野の水と、天の河の流れとがことごとく注ぎ込み、増えることも減ることもない「歸墟」とよばれる無底の空間に存在する（『列子』）なら、雲を呼び雨を降らせる竜の棲むところも、「九重之淵」と形容されるような底知れぬ水の深みの更なる下方である。つまり、渤海の東方という蓬

萊山の地理的な限定が薄れていけば、海神あるいは水神の宮居として、その蓬萊がいつ龍宮に転換しても必ずしも不自然ではないのである。

この転換は、ただ四面環海であるだけでなく、たしかに悠然と流れる大河は少ないが、しかし中小の河川はいたるところにあり、また湖沼にも恵まれているという地理的条件からも、日本では容易だったと私は思う。

実際、龍宮は海中にのみ想定されたものではなかった。ほんの一例だが、浦島子伝説を連想させる例を、明治末年に全国から民間伝承を蒐めて編まれた高木敏雄の『日本傳説集』（大正二年・郷土研究社刊）から拾うと、紀州の熊野本宮の東、熊野川沿いに藤嶺淵とよばれる、常に青い水の渦巻いている物凄い淵がある。

「昔、或る年の夏、本宮の笛の名人で、尾崎何某といふ老人が、此処へ来て、岩の上に立つて、秘曲を奏してゐると、忽ち一陣の風が起つて、笛が老人の手から吹落されて、淵の中へ落ちた。笛は段々沈んでゆく。老人は秘蔵の笛を取られて惜くて堪らず、続いて淵の中へ躍りこんだ。見ると、淵の中には、一面に青畳を敷詰めて、花のやうな乙姫が機を織つてゐる。そして、其傍には石の甕が据えてあつた。

老人は乙姫の款待に心ならずも、三日の間逗留して、さて笛を買つて、乙姫に淵の上まで見送られて、喜び勇んで帰つて見ると驚い

た。三日と思つてゐる間に、早や三年の月日が経つてゐた。家の者は、老人の行方が知れぬので、死んだと思つて、葬式を済まし、老人が帰つて来た時は、丁度三年目の仏事の最中であつた。家の者の喜んだのは、云ふだけが野暮である」(山田野利夫編・高木敏雄『日本伝説集』・宝文館出版・一二三頁)。

つまり、龍宮はどこにでも在りえた。むしろ、日本人にとって蓬萊や龍宮は、その他界性を失わぬ限り、どこに存在していてもよかつたと言ふべきか。

しかも、津田左右吉も指摘したように、道教はこの国に宗教体系として入ってきたのでなく、神仙思想は思想そのものとして受容されたのではない。日本で蓬萊や龍宮が語られるのは、道教的神仙思想の文脈中であることを要しなかつた。仏教の文脈においてもよかつた。と言ふより、文脈は大した問題ではなかつた。

たとえば、『今昔物語集』巻第十六の第十五話「観音に仕へまつれる人、龍宮に行きて富を得たる語」もそうだ(引用は『日本古典文學大系』版に拠るが、片仮名を平仮名に書き変える)。

ある若く貧しい男が、毎月十八日には観音に仕へ、また百の寺に詣でて仏を礼拝するといふことを続けていた。ある年の九月十八日、南山科のあたりで、五十年配の男に行き逢う。その男は杖の先に一尺程の斑の蛇を引っ掛けてゐる。自分はいま寺詣りの途中だが、「其の蛇、己れに免し給てむや。生たる者の命を断つは罪得る事

也。今日の観音に免し奉れ」。その頼みをすぐには聞き入れてくれぬ相手と交渉の結果、自分の着ていた綿の衣と引き換えに蛇を受け取つた無名の主人公は、その蛇を近くの池に持つて行き、砂を掘つて冷やしてやつてから放してやると、蛇は水のなかに入つて行つた。若い男の方は、寺に向かう。

「二町許行き過る程に、年十二三許の女の形ち美麗なる、微妙の衣・袴を着たる、来り会へり。男、此れを見て、山深く此れ値へれば「奇異也」と思ふに、女の云く、「我れは、君の心の哀れに喜ければ、その喜び申さむが為に来る也」。と男の云く、「何事に依りて喜びは宣はむぞ」と。女の云く、「己れが命を生け給へるに依りて、我れ、父母に此の事を語れば、「速に迎へ申せ。其の喜び申さむ」と有りつれば、迎に来れる也」と。そう言つて蛇が男を池のほとりに案内する。あなたが来て下さつたことを両親に知らせてきますから、ここで一寸待つていて下さい。女は姿を消し、しばらくして出てきた。

「暫く目を閉て眠給へ」と女は言い、男が「教へに随て眠り入る、と思ふ程に、「然て、目を見開け給へ」と云へば、目を見開て見れば、「見事な門の前だ。門をくぐれば、七宝で造られ、光り輝く宮殿が立ち並んでいる。女の父親が二人を出迎えて、男を歓待してくれる。

「主人の云く、「己れは、此れ、龍王也。此に住て久く成ぬ。此の

喜びに、如意の珠をも可奉^{たもつ}けれども、日本は人の心悪しくして、持ち給はむ事難し。然れば、其^そこに有る箱取て来れ」と云へば、塗たる箱を持来れり。開くを見れば、金の餅^{こむぎもち}一つ有り、厚さ三寸許也。此れを取出して中より破りつ。つまり、その餅を真ん中から二つに割った。「片破^{かたやぶ}をば箱に入れつ、今片破を男に与へて云く、「此を一度に仕ひ失ふ事无くして、要に隨^{したが}て片端より破りつつ、仕ひ給はゞ、命を限にて乏^{とほ}き事有じ」。然れば、男、此れを取て懷に差し入れて、「今は返りなむ」と云へば、女が先程の門まで見送つて、「前の如く眠り給へ」と言う。その通りにすると、もとの池のほとりに戻っている。女は、そこで姿を消す。

家に帰つてみると、「暫くと思ひつれども、早う」幾日もが経っていた。男は誰にも語らずに、貰つてきた餅を二つに割つては、その片割れだけが必要な物と交換して暮らしたから、「貧き事無し、万^{よろ}の物豊にて富人と成にけり。此の餅、破れども破れども同じ様に成り合ひつゝ有ければ、男一生の間極^{きま}たる富人として、弥^やよ観音に仕^{つか}けり。一生の後、其の餅失せて、子に傳ふる事无かりけり」。

そして、この説話の語り手は、「慙^{ねむろ}に観音に仕^{つか}れるに依て、龍王の宮をも見、金の餅をも得て、富人と成る也けり」と、一応は言うのだが、いかにも取つて付けたようで、強引に観音信仰の利益にしてみました印象は否めない。つまり、ここで龍宮の出でくる背景に、仏教的な文脈を読み取るべき必然性はない。そのような文脈にこだ

わらなくてもいい。

この国では蓬萊や龍宮を話題にするのに、宗教上あるいは思想上の文脈にこだわらなくてもよかった。

しかし、私は日本人が蓬萊ないしは龍宮に寄せたものが、ただ不老不死への憧憬とか、身も心も性的な悦楽に浸りたいという願望とか、いささか現実から逃避したいがゆえの夢想だけだったとは、決して思わない。そこには、死をめぐる想念もあったはずだ。

春の日の霞める時に墨吉^{すくよ}の岸に佇んで、釣船の通るのを見ながら、「常世邊に住むべきものを劔刀己が心から鈍やこの君」と詠んだ歌人は、ただ浦島子という伝説上の人物のことだけを思っていたのだろうか。いま眼の前に拡がっている同じこの海に釣りに出て、帰つて来なかった多くの人たちへの思いが、彼の心をよぎらなかつたらうか。

たしかに、この海の彼方の海若の国は、地下の黄泉国とは違う。黄泉は死すべき者が塵界の穢れをそのまま引きずつて赴かねばならぬ、いわば死すべき人の身の運命としての他界だった。海若には、逆に、死すべき者への一種の恩寵といった趣がある。誰もが行けるわけではない。浦島子も、自らの意志でこの常世に行ったのではない。だから、萬葉の歌人も「常世邊に住むべきものを」「鈍や」と嘆く。

けれども、いや、だからこそ、そこに問題がある。伝説の主人公

が蓬萊なり龍宮に赴いたのが恩寵によるにせよ、救われた亀なり蛇なりの恩返しによるにせよ、実は重要なのはその主人公自身ではなくて、物語を伝えた人たち、それを語り、また聞いた人たちが主人公に何を託そうとしたかではないのか。

もとより、他界は現世と明確に区別されねばならない。そこには、軽々しく越えてはならぬ結界がある。たとえば海界である。それでも死者を、そして死を思う魂は此岸と彼岸のあいだを揺れ動き、そして、震えながら他界の表象を見ることによって、魂それ自らに回帰する。それがなくて、何が常世だ。

鶴 亀

室町時代に入ると、それまではただ浦島の子とよばれていた我々の主人公に、浦島太郎という名前が付いた。れっきとした浦島家の長男とも受け取れるが、この浦島家の太郎と同じく「御伽草子」に登場する人物に物くさ太郎もいるから、そう歓迎することでもなからう。ただ、その「御伽草子」の浦島太郎になると、「あしまが磯といふ所」で釣り上げた亀をもとの海に帰してやった恩返しに、「美しき女房」に姿を変えたその亀が太郎を「竜宮城」に連れて行って、そこで「偕老同穴の語らひも浅からず。天にあらば比翼の鳥、地にあらば連理の枝とならんと、互に鴛鴦の契浅からずして、明け暮させ給ふ」ということになる（引用は岩波文庫版『御伽草子（下）』）

に拠る）。

また、結末の部分では、「亀が与へしかたみの箱」を開くと、「中より紫の雲三すぢ上りけり。是を見れば、二十四五の齡も、忽ちに変わりてにける」とした後、すぐ続いて、「撰浦島は鶴になりて、虚空に飛び上りける」と語られている。「浦島は鶴になり、蓬萊の山にあひをなす。亀は甲に三せきのいわゐをそなへ、万代を経しと也。扱こそめでたき様にも、鶴亀をこそ申し候へ。只人には情あれ、情のある人は行末めでたき由申し伝へたり。其後浦島太郎は、丹後国に浦島の明神と顕れ、衆生済度し給へり。亀もおなじ所に神とあらはれ、夫婦の明神となり給ふ。めでたかりけるためしなり」。

ここまで「めでたかりけるためし」となると、初番物（脇能）の、ということは祭祀的性格の濃いということになるが、能楽「鶴亀」を連想するのは、私だけであろうか。時は一年の始め、舞台は唐土の華麗な宮殿「月宮殿」。臣下の者たちの拜賀を受けた玄宗皇帝の長寿を讃えるべく、「蓬萊山にも餘所なら」ぬ「池の汀の鶴亀」が舞楽を舞うという筋立てである。

「龜は萬年の齡を經、鶴は千代をや重ぬらん。千代のためしの數々に、千代のためしの數々に、何を引かまし姫小松。緑の龜も舞ひ遊べば、丹頂の鶴も一千年の、齡を君に授け奉り、……」。

ところで、この草子版浦島太郎が箱を開いた後、鶴に化生して、最愛の亀と共に長寿を全うし、ついには夫婦の明神になったという

大団円は、見方によっては、いかにも日本的だ。というのも、ここで異類婚姻譚の主人公は、ひたすら亀と一対たらんがためにのみ、他のなにものにもでなく、まさに鶴にこそ化したとも思われるからである。

折口信夫に、「鶴が音」という文章がある。そこで折口は、亀への愛ゆえに鶴に化生したのであろうこの浦島太郎のことをでなく、むしろ逆に、一般に亀という動物がめでたい存在としてこの国に定着した理由の方を問題にしているのだが、浦島子伝説のなかに鶴亀という一対が位置づけられたのが室町時代あたりだとすると、この「鶴が音」での折口の次の指摘を無視するわけにもいくまい。

「鶴亀と熟して、長命延齡の禽蟲の標本と考へたのは、漢土傳來の信仰であるが、それが勢ひを盛り返して来たのは、福神信仰の隆んになった室町時代であつたやうである。その頃すでに、支那では龜に対する考へ方があまりに廢類的享樂を聯想させることになつてゐて、紳士としては、口外を慎まなければならなくなつてゐたであらうが、彼土の舊時代の文化を爲入れたまゝの我が國では、龜についても依然、鶴と並べて好しい聯想ばかりを持つに過ぎなかつた。それで勿論、藝能〔鶴龜の謠〕以外にも、さうした信仰は失せることなく、今まで續いて來た」(全集第十七卷二七六—二七七頁)。

とすれば、主人公の鶴への化身よりも、最初から亀がとりわけ重要な役割を果たしてきた浦島子伝説が、なぜ、この國に語り伝え

られてきたのか、そして、やがては草子版の主人公がその亀につられて鶴に化すまでになったのか、その所以の一端をも、この指摘は説明しているのではないか。

『御伽草子』の紹介する明神だろうか。現在の地名は与謝郡伊根町本庄だが、かつての本庄村の「浦島」の字名でよばれた地の宇良神社に、亀と一対の夫婦神の形ではないが、浦島明神が鎮座してきた。神社所蔵の『浦嶋明神繪卷』が、室町時代頃のこの地方の住民が我々の主人公に寄せていたであろう思いの程を偲ばせるようだ。

だが、私はここでも問うべきだろう。その思いは、たんに不老不死への憧憬とか、異種との結婚生活や、それに伴うであろう想像もつかぬ異常な性的悦樂への願望とか、現実逃避と絡んだ夢想とかに、還元しきれるであらうか。不老不死とは逆に、本庄浜から見渡すこの大海原の彼方に漕ぎ出したまま、消息を絶った多くの人たちへの思い、そして死と他界とをめぐる思いも、そこにはあつたのではないかと。伝説の具象化に混じって『浦嶋明神繪卷』や、掛幅の『浦嶋神繪卷』のなかに描き込まれた祭祀の有り様だけが現実なのではない。むしろ、祭祀を、儀礼を支えてきたものは何かが、現実に必要な意味を持つ。

「鶴亀」もまた、儀礼のひとつとして、謡われ舞われた。その「鶴亀」のめでたさは、「龜は萬年の齡を経、鶴は千代をや重ぬらん」、その類稀な長寿という觀念に基づこう。無論、謡う者も舞う者も、

この世なる一切の果敢ないこと、脆くも崩れること、人の身に許された寿命のいかにも短いことは心得ていよう。それを知りつつも、唐土の月宮殿に舞台を借りて、いまの世の泰平にして永からんことを心から願う。脇能のほとんどが神体をシテとし、はじめは人間、たとえば老翁の姿で現れても、後にはその神としての本体を顕わにするのに、この能楽の場合はあえて玄宗皇帝という人間がシテになっている。それだけに、かえって、所詮は叶わぬ願いであるにしても、いまのこの世の堅実性、永続性への願いが読み取れるように思う。

その「鶴亀」が『池の灯の鶴亀は蓬萊山にも餘所ならず』とする。その蓬萊山は、『列子』に従うなら「舞底之谷」の深み、「歸墟」とよばれる「無底」の深淵にあった。ドイツ語ならば 'Abgrund' すなわち根底の無い場である。蓬萊は無底だった。

その無底の場に位置する蓬萊が、浦島子伝説の文脈のなかでは「とこよ」と訓まれる。『丹後國風土記』の逸文では「蓬萊」も「神仙の界」も「とこよのくに」、「仙都」が「とこよ」と訓まれ、文末の歌では紛れもなく「常世」の語が使われている。『日本書紀』の雄略紀も、「蓬萊山」を「とこよのくに」と訓ませる。『萬葉集』巻第九の歌では、無論、「常世」である。

同じく「とこよ」と訓まれても、「常夜」と「常世」とでは、「とこ」の意味にかなりの開きがある。常夜の方は夜の永続を言い、

常世の方は世の永続を言う。夜の永続は世界の状況にかかわるだけだが、世の永続は世界そのものの本質にかかわる。それに、この場合、「とこ」は明らかにしっかりと土台、確固たる根底としての床^{とこ}だろう。常世とは、現世のように移ろいゆくこと、滅びることのない不変の世界、揺るぎない根底を自らのうちに持つ世界なのだ。

無底の場にあった蓬萊山をそのような常世として受け止め、その常世の確実性を、いま鶴亀に託して、無常のこの人の世に呼び込もうとする。死すべき人の身に、もはや枯れることのない根を求めようとする。これは只事ではない。ひとつの精神的な事業であり、その事業の存在したことを示す痕跡を、我々の主人公の身にも見出すことができるのではないか。

道教的な神仙境だった蓬萊山が、日本的な海若（海つ霊）と結び付きながら、地下ならぬ海の彼方なる常世としての龍宮の觀念に連なり、そのことが、ある面では浄土教という救済宗教への回路をも用意することになる。そういう精神史のうねりのなかを、彼の小舟も漂っていた。なるほど、その小舟自体はここ本庄浜からは視界の外にあったが、それでも、海界のはるか彼方を見る眼はここにも存在しつづけてきたはずなのである。

浜 辺

『丹後國風土記』の逸文は我々の主人公を日下部の名で知られた氏

族の先祖として紹介しているが、その日下部氏と浦島子をめぐる伝説とが、どう関係するのか。また、この国の浦島明神信仰と鉄の生産とのあいだには、はたして関連があるのか。あるとすれば、それはどのような関連なのか。あるいはまた、この地方では浦島明神はむしろ農耕神として崇められ、漁業の方は丹後半島の海岸線をかなり西に辿った先の竹野神社、すなわち今日の丹後町の古代の豪族の古墳の跡の横にその古びた社殿の残る、^{（つぎの）}斎宮ともよばれる式内社の司るところだったが、それは何故なのか。その類のいくつかの問題については、いまは関心はない。私はただ、他界を思いつつ海を、そして海界^{（うみかい）}の彼方を見ている。

伊根浦にいまなお二百軒を超える舟屋が、入江の水面に向かって口を大きく開いたように立ち並び、かつての勇壮な鰯^{（いわし）}、鯨^{（くじら）}、海豚^{（いさな）}の漁期の賑わいを偲^{（おも）}はせるのに対して、この本庄浜はいかにも寂しい。背後に聳える標高三五八米の霊亀山の頂きから落ちる布引の滝も、その縦の窪みははつきりと見ることができが、いまは水量の少ないためだろうか、ここからは滝水の落ちる飛沫の白は見えない。

筒川が、常世橋と名付けられた橋の下をくぐってすぐ、大きく湾曲しながら海に注ぐ。その河口の、岬に挟まれた、ごく狭い浜辺である。その狭い浜辺には不似合いに長く、突堤が海に向かって延びている。その突堤に鷗の大群が羽を休め、時に空を舞う。

この辺りは岬が多く、しかも、その岬の多くが海に向かって大き

く洞窟を開いている。本庄浜から本庄宇治への路傍には、浦島子が龍宮からこの穴を通して帰ったと伝えられる「龍穴」があるが、あの洞窟から漁夫が出てきてもおかしくはないと思いついていた右手の岬の先の方の洞窟から、その左の海上に頭を出している小島を横切って、鷗の群がる突堤と平行するように、眼を正面に移す。海がどこまでも続いている。時々、舞い上った鷗たちが、視野を遮る。

奈良時代初期の漢学者、伊預部馬養による記録が現存しないにしても、奈良時代に蒐められたはずの『風土記』の逸文、同じく奈良時代にはほぼ現行の形態の成っていた『萬葉集』、奈良時代末か平安時代初期と推定される『浦嶋子傳』、延喜二十年（九二〇年）の『續浦嶋子傳』、さらには時代を下って建暦二年（一二二二年）から建保三年（一二二五年）にかけての頃に源頭兼が編んだ『古事談』。それらに共通の浦島子伝説の基本的な、つまり不変の要素は、海上での神女との出会い、現世とは全く時間秩序の異なる、海界の彼方の常世での滞留、そして神女との別離に臨んで手渡された玉匣の不思議であり、また水江の浦島の子、すなわち水、江、浦、島という、いずれも海と切っても切れぬ縁を持つ語から生まれた主人公の呼称である。

いま、眼の前に海が拡がっている。鷗たちは、海界の向こうから飛来した魂でもあるかのように、時に落着きを失う。足元に波が

寄せては、退く。波は、はるか彼方から、この狭い浜辺にも寄せ、

また退くことを繰り返す。はるかな昔から、これを繰り返している。

ここから丹後半島の蛇の頭に似た亀の頭部に沿って、伊根町を抜けて竹野郡の丹後町を通り網野町に入った海岸線上に、琴引の浜がある。歩くと砂が琴の音を立てるところに、その名の由来はあるが、それよりも、その浜辺から水平線を望見すると異様だ。海流の色の差によるのだろうか、海が空に連なろうとする、その水平線の手前のところで、海が盛り上がるのだ。上り坂になって、その向こうで急に下る。そこが水平線であり、横一線に見渡す限りの幅広い上り坂なのである。

本庄浜から望む海の前には、たしかに、そのような現象はない。

しかし、全く同じような坂を小舟が上り、その向こうに、ふっと消えるのを、いま私は見る思いがする。海坂の彼方に舟は去った。舟はいつ、常世に行き着くであろうか。いつ、この人の世の浜に戻ってくるであろうか。そして、いつしか私自身、その舟に乗っている。